

بعد ماركس

(باريس، فيارد، 1985، دار الحوار، اللاذقية، 2002)، 270 صفحة

تأليف: يورغن هابرماس
مراجعة : فتحي المسكيني*

" إن الإنسانية لا تطرح على نفسها من المشاكل إلا ما تستطيع حله "

ماركس

تقديم :

علينا أن ننبه منذ البداية إلى أن كتاب هابرماس الذي تُرجم إلى الفرنسية (1) سنة 1985 تحت العنوان الجميل **بعد ماركس**، والذي نشرت دار الحوار السورية تعريبا (2) له سنة 2002، هو في الحقيقة جزء من كتاب أكبر كان قد نشره المؤلف سنة 1976 وتحت عنوان آخر أقلّ بريقا هو "نحو إعادة بناء المادية التاريخية" (3). إن الكتاب "ترجمة جزئية للطبعة الأصلية (ثلاثا الكتاب تقريبا) (ص 5) (4)، وهو يحمل أيضا بصمات التقليد الفرنسي سواء من حيث الحاجة الفلسفية إلى قراءته أو من حيث نوع التلقّي لإشكاليته.

فما معنى أن نفكر "بعد" ماركس ؟ ووفقا لأية تبريرات عمد المترجمان الفرنسيان إلى نقل غرض الكتاب من الهاجس المنهجي التي يدفع الفلسفة "نحو إعادة بناء المادية التاريخية" (العنوان الأصلي) إلى الموقف التأويلي الذي يقوم على قرار التفكير "بعد ماركس" (العنوان الفرنسي) ؟ ثم: إلى أي مدى يمكن للقارئ العربي (أو غير الغربي الذي ينتمي إلى الفكر ما بعد الاستعماري) أن يفهم هابرماس في ضوء العنوان الفرنسي الذي اكتفى المعرّب إلى نقله كما هو دون أي تأصيل نظري خاص بالثقافة التي ينقل إليها ؟

* جامعة تونس - المنار

1) Jürgen Habermas, *Après Marx*. Traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay (Paris : Librairie Arthème Fayard, 1985).

2) يورغن هابرماس، **بعد ماركس**. ترجمة محمد ميلاد (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2002).

3) J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp, 1976).

4) ترد جميع الإحالات على الكتاب موضوع المراجعة في صلب المتن.

برغم هكذا صعوبات يبدو أن الكتاب يملك وحدة إشكالية عالية ، حيث أن "البرنامج النظري" الذي يدعونا إليه فيما يخص المادية التاريخية هو "إعادة بناء" (Rekonstruktion) أسسها في ضوء هذا التشخيص المضاعف: من جهة، أنها نظرية ما تزال "طاقاتها التحفيزية لم تُستنفذ (بعد)" (ص21)؛ ومن جهة، أن المجتمعات ما بعد الصناعية قد أصبحت تعاني من صعوبات معيارية (حقوقية أخلاقية) لم يعد التفسير التقليدي لها بوصفها "أشكالا للوعي مهمتها تثبيت السيطرة" (ص225) كافيا ولا ناجعا.

من أجل ذلك علينا قراءة فصول الكتاب الخمسة على مرحلتين : أولا الفصول الثلاثة الأولى بوصفها محاولات "إعادة بناء" نقدية للمادية التاريخية، تكاد تكرر نفس الخطة لإعادة تأويل نمط تشكل هويات الأفراد والمجتمعات في ضوء ما تحقق من مكاسب نظرية بعد ماركس، وخاصة في علم النفس (فرويد و بياجي) والاجتماع (بارسونس) والانثروبولوجيا (ميد) وفلسفة اللغة (سورل) وفلسفة الحق (راولز) والإتيقا (آبل)؛ ثم قراءة الفصلين الأخيرين حول مسألة "الشرعية" (الفصل الرابع) و"دور الفلسفة" (الفصل الخامس)، بوصفهما امتحانين منهجيين لنتائج الفصول الثلاثة الأولى.

ربّ قراءة قد تساعدنا على استجلاء مضمون هذا الكتاب و منهجه ووجه الأصالة فيه عسى أن نتوفّر من بعدُ على عناصر كافية لمناقشته.

1- مضمون الكتاب : البنى المعيارية للهوية لعلاقات إنتاج جديدة

لا يعني توجه هابرماس "نحو إعادة بناء المادية التاريخية" مجرد التفكير "بعد ماركس"، حيث تؤخذ البعدية في معنى زمني و تفيد التخلّي أو التنكّر أو الدحض، بل الأمر يتعلق بدعوة إلى القيام بمناقشة إبستمولوجية منهجية لنظرية ماركس من الداخل، بحيث تعمل على تغيير مركز الثقل فيها من "البنى التحتية" (الاقتصاد السياسي) إلى "البنى فوقية" (الظواهر الثقافية). وقد يبدو أن هابرماس وقف على حقيقة تاريخية جديدة لم يبصر بها ماركس، ألا وهي أن الظواهر الثقافية يمكن أن تكون عنصرا حاسما في تشكيل البنى الاجتماعية (ص24). وهو أمر لا يمكن أن ينكشف إلا إذا تمّ التوصل إلى "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير و القيم" (ص23). فكيف خرج هذا التأويل ؟

بما أن مراجعة أيّ نظرية لابد أن يكون ناتجا عن ظهور أمر جديد إمّا في نمط التفكير أو في واقع المجتمعات، فإن عنوان الفصل الأول، أي "المادية التاريخية و نموّ البنى المعيارية"، من كتاب هابرماس هو تشخيص دقيق للسبب الذي يحضّ على إعادة تشكيل نظرية ماركس. إن الأمر الجديد الذي يشكل تحديا نظريا أمام الماركسية هو "نموّ البنى المعيارية" نموّا بلغ من الخطورة أن تفسرها بوصفها مجرد وعي زائف تنحصر وظيفته في تبرير النظام الاقتصادي يحتاج إلى مراجعة . كيف صاغ هابرماس هذه الصعوبة ؟

إن مساهمته إنّما تكمن في اقتراحه "الفعل التواصلّي" مقاما منهجيا غير مسبوق لإعادة بناء "التطوّر الاجتماعي" بوصفه لم يعد مجرد مفعول لعلاقات الإنتاج، بل صار يتشكّل ويعمل وفقا لمفاعيل "معيارية" علينا إيضاهاها. إن إعادة بناء المادية التاريخية إنّما تعني إذن إعادة تشكيلها بوصفها قابلة للتحوّل من نظرية علموية إلى نظرية في النشاط التواصلّي (ص24)، وذلك يعني نقلها من براديجم الوعي الحديث إلى براديجم اللغة المعاصر. ما الضرورة الداعية إلى ذلك ؟

يسوق هابرماس ثلاثة أسباب نابعة من تاريخ الماركسية نفسها : 1- "العلموية" التي جعلتها تعول على "فلسفة رديئة" غير قادرة على السيطرة على مسبقات "فلسفة التاريخ" التي تفكر بها (ص22) ؛ 2- غموض أساسها "المعياري"، حيث أن ماركس اكتفى بإضفاء المادية على منطق هيجل دون التحرر من وطأة براديجم الوعي الذي تأسس عليه (ص22-23) ؛ 3- أن تطور المجتمع ليس فقط رهين "قوى الإنتاج" كما كان يفترض ماركس، بل هو مشروط أيضا بنوع من "علاقات الإنتاج الجديدة" الممثلة في "المعرفة الأخلاقية" و "المعرفة العملية" و "الفعل التواصلية" و "علاج النزاعات بواسطة الإجماع" (ص23-24) داخل مجتمع ما.

ليست إعادة البناء المنهجية للمادية التاريخية سوى معالجة نسقية لهذه الأسباب الثلاثة المشار إليها، فهي عمل على بلورة فلسفة غير علموية، تكون قادرة على إيضاح الأساس المعياري للفعل الاجتماعي، بالاشتغال على القضايا الأخلاقية والعملية والتواصلية بوصفها علاقات إنتاج من نوع جديد، وليس مجرد بنى لوعي زائف. كيف ذلك ؟

يقترح هابرماس أن ندخل ماركس إلى المدارس الفكرية التي أتت بعده وأن نعبد بناء تفكيره من هذه الزاوية. فالدواء من العلموية هو أن نعبد فهم التفسير المادي للتاريخ في ضوء "برامج بحث مستوحاة من فرويد و ميد (Mead) وبياجيه" (ص22). أما رفع الغموض المعياري لذلك التفسير فقد كان ممكنا لو أن ماركس " انتهز ما يقوله (prendre au mot) المضمون المعياري للنظريات البورجوازية المهيمنة " (ص22) (5)، أي ما كانت تستمدّه الأخلاق الليبرالية من فلسفة الذات، وهو ما وقع التنكر له لاحقا من خلال سحب النموذج الوضعي على الأساس الحقوقي للمجتمع. وأخيرا، فإن فهم المسائل الأخلاقية والتواصلية لا يتم إلا إذا " نجحنا في إعادة بناء المسبقات الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير والقيم"، على نحو ينقل صلاحيتها من الادعاء النظري المحض إلى "التفاهم الموجّه" سلفا بواسطة شروط المعقولة المنبثقة في ثنايا "اللغة" التي نتكلمها ونفعل بها، سواء أكانت تعبيرا رمزيا أو قضية منطقية أو تجربة أصيلة تفصح عن نفسها أو فعلا كلاميا صائبا بمقتضى المعايير والقيم السارية (ص23).

إن طرافة تشخيص هابرماس لهذه الصعوبة المعيارية للتفسير المادي للتاريخ تكمن في أنه يريد أن ينقل هذا التفسير من الفحص عن البنى الاقتصادية للوعي إلى إيضاح "بنى البيذاتية" (activite- intersubj) التي تشكلها اللغة" (ص25). البيذاتية لا تعني لدى هابرماس الترابط القصدي بين الذوات المحضة، كما لدى هوسرل، بل الترابط اللغوي بين ذوات يتشكل وعبها بنفسها من خلال جملة من "أفعال الكلام" (des actes de parole) الراسخة هي بدورها في بنية المجتمع الذي تنتمي إليه. من أجل ذلك فإن المعايير الحقوقية والأخلاقية لا يمكن ردها إلى مجرد قواعد أو بنى ووعي زائفة، بل هي بنى لغوية بيذاتية هي التي تنظم تطور الأنا وتطور الجماعة في نوع من التناظر الكثيف بينهما.

ذلك ما يقود إلى الإقرار بوجود "بنى ووعي متماثلة بين تطور الأنا والتطور الاجتماعي" (ص44). ربّ تماثل يعبر عن نفسه من خلال حقيقتين ينبغي الانطلاق منها في التفسير المادي للتاريخ : معيارية المجتمع و بيذاتية اللغة (ص26، 32). للإبانة عن ذلك اختار هابرماس مسألتين اعتبرهما مثالين

(5) نلاحظ أن المترجم العربي قد أساء فهم عبارة "prendre au mot" التي لا تعني "يستعير من الكلمة" كما يقترح (ص22) بل انتهاز ما يقوله أحدهم وهو يظن أن ما قاله لن يقبل بسرعة. وهي ترجمة للعبارة الألمانية "nehmen, ergreifen" ("he took me at my word" أو الصيغة الانكليزية "he took me at my word").

ساطعين عن أصالة البنى المعيارية وكيف أنه لا يمكن الاكتفاء بمجرد ردها إلى البنى الاقتصادية. المثال الأول هو "البنى الخاصة بهوية الأنا" (ص 26 وما بعدها)، أما المثال الثاني فهو "البنى الخاصة بالهوية الجماعية" (ص 33 وما بعدها).

لنقل إن الصعوبة المعيارية التي تواجه الماركسية حسب هابرماس هي بعبارة حادة: مسألة "الهوية". وينبغي، على الحقيقة، أن ننوّه بالسبق النظري الذي حققه هابرماس في طرحه لمسألة الهوية منذ مطلع السبعينات قبل أن تصبح موضوعة فلسفية رائجة في أواخر القرن العشرين في كتابات ريكور ورورتي وتيلور وغيرهم.

كيف ذلّل هابرماس الصعوبة المعيارية التي تثيرها مسألة "الهوية" في وجه التفسير المادي للتاريخ ؟

علينا أن نعلم أن هابرماس قد ورث عن ماركس (ص 24) حرصه على التفكير في الظواهر الإنسانية بشكل ما-بعد-درويني، بمعنى أنه يفسّر الشخصية الإنسانية من خلال قدراتها على التعلم والتطور ضمن شروط بقائها التاريخية. ربّ إرث نظري قد وجد في أعمال فرويد وبياجي (ص 22، 26) تأييدا نظريا حاسما. لكنّ عمل هابرماس لا ينحصر في مجرد تطبيق التحليل النفسي أو علم النفس النشئي على المادية التاريخية، بل إنّ طرافته تكمن في أنه جند لهذا الغرض آخر أدوات فلسفة اللغة المعاصرة، ونعني الطريقة التداولية.

لذلك فالبنية المعيارية للهوية لا تعني لدى هابرماس مجرد الانتماء القومي للأفراد أو المجتمعات، بل هي بالتحديد شبكة من العلاقات الذاتية التي تتشكل بموجب عالم معيش مشترك مهيكّل بواسطة اللغة و منجز من خلال أفعال كلامية معينة. إنّ الهوية بنية معيارية في معنى أنها بنية لغوية "تداولية" أو "بيداتية" (intersubjective) مشكلة بالغة (ص 25). ولذلك ليس المجتمع مجرد مجموعة اقتصادية من المنتجين والمستهلكين، وإنما هو "شبكة من الأفعال التواصلية" (نفسه). إنّ الهوية المقصودة هي بنية تواصلية وليس نعمة قومية أو إثنية.

إنّ قوة تحليل هابرماس تكمن في أنه يسعى صراحة إلى إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ الفردي والجماعي من خلال تملك تداولي للمكاسب المنهجية لنظرية التطور المعاصرة ينجح في إيضاح التجانس بين تطور الأنا الفردي وتطور النوع البشري وفقا لبنى معيارية واحدة، هي أنماط و سيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور (ص 25).

لذلك فالهوية "موقف إنجازي" (ص 34) وليست موقفا إجرائيا. لكنّ الفرد لا يصنعها بفعله بشكل معزول. إنه "لا يمكن لأحد أن يبني شخصية بمعزل عن أشكال التمييز الخاصة بالهوية التي يقول بها الآخرون بخصوصه" (ص 34). فكل هوية هي هوية جماعية: "تُعَيّن" سلفا، ولا نختارها بحرية، ولها "استمرارية تتجاوز الآفاق البيوغرافية لأعضائها" (ص 35). من أجل ذلك علينا التمييز بين الهوية "الافتراضية" للأشياء، وهو مفهوم خاص بالمعرفة العلمية للظواهر، وبين الهوية "التواصلية" للأشخاص، التي تتأسس عليها أدوارهم في المجتمع (ص 36). هذه الهوية التواصلية هي التي تضمن "اتصالية" المجتمع وتحدد طريقة المجتمع في رسم الحد الذي يفصله عن محيطه وفي تعيين نمط الانتماء إليه (ص 38).

هذا الدور الحاسم لمسألة الهوية في تخريج البنى المعيارية و البیداتية للمجتمع جعل هابرماس يفهم إعادة بناء التفسير المادي للتاريخ بوصفها عملية إعادة كتابة تاريخ تشكل الهويات البشرية

من القبيلة إلى الامبراطورية إلى الدولة الحديثة (ص39-41). لكنّ الخيط الهادي عنده ليس تاريخيا بل نقديا: إن غرضه هو تحديد الملامح المميّزة لتجربة الهوية التي شكّلت المواطن البورجوازي الحديث وميّزته تمييزا حادا عن بقية الإنسانية.

فقد تدرّجت دلالة الهوية من بنية قرابة (في حدود القبيلة) إلى بنية مهادنة عقديّة دينية أو سياسية (في نطاق الامبراطوريات القديمة) لكنّها انتهت إلى بنية كلية للأنا (في أفق الأزمنة الحديثة). - وإنّ الخطير إنّما يكمن، حسب هابرماس، في أنّ الرأسمالية قد خلقت مجالا طريفا للهوية هو "مجال القرارات الفردية و غير الممركزة، [وهو] منظم حسب مبادئ كلية، في إطار الحق الخاص البورجوازي" (ص41).

إنّ خطورة الحادثة إنّما تكمن في أنّها قامت على تطوير كلّ لبنى الشخصية البشرية بوصفها "هوية اتفاقية" (conventionnelle identite) هي ماهية الفرد الحديث. إنّ لا يمكن الفصل بين النظام الرأسمالي وبين "الفردانية" الحديثة التي أعادت تشكيل هوية الأعضاء المدنيين للمجتمع البورجوازي حسب الخصائص التالية: 1) بوصفهم "ذوات" (sujets) (6) حقوقية خاصة ؛ 2) ذوات أخلاقية وشخصية خاصة ؛ 3) ذوات سياسية حرة. بذلك يكون الفرد الحديث "مالكا" حقوقيا و "شخصا" أخلاقيا و "مواطننا" سياسيا في آن. بذلك تتشكّل الهوية الحديثة على قاعدة "الشرعية والخلقية والسيادة" (ص42).

بيد أنّ الهوية الحديثة قد بقيت تعاني من تعارض داخلي فيها بين طابعها الكوني أو الكوسموبوليتيقي، أي هوية البشر بما هو مواطن عالمي، وبين طابعها المحلي الذي يشكّل قوام الدولة-الأمة. إنّ نقطة الصعوبة في برنامج الحادثة هو أنّها بنت فكرة الفرد على هوية سياسية مزدوجة فهو إنسان ومواطن في نفس الوقت (ص42). صحيح أنّ الدولة الحقوقية قد نجحت لبعض الوقت في تحييد المنافسة بين الهويتين "بواسطة الانتماء إلى الأمة: الأمة هي شكل الهوية في الأزمنة الحديثة" (نفسه). لكنّ هذا الحلّ "قد فقد الآن ثباته" (ص43).

فلم تعد الخصوصيات القومية (العرقية و الطائفية و اللغوية و الثقافية والجهوية و الأقلية) كافية وحدها لتأمين حاجة الهوية الجماعية في المجتمعات المعاصرة. إنّ المطلوب من المادية التاريخية هو أنّ تساعدنا، من حيث هي امتداد لفسفات التاريخ البورجوازية، على بلورة ملامح مشروع "هوية جماعية تكون قابلة للمصالحة مع البنى الكونية للأنا" (ص43). وما كان يشار إليه في القرن الثامن عشر تحت عبارة "الكوسموبوليتيقيّة" ربما ليس سوى "الاشتراكية"، ولكن الاشتراكية من حيث هي "مستقبل" و "برنامج" وليس في واقعها إلى حد الآن. إنّ القصد هو أنّ الهويات الجماعية لم تصمد في الوقت الراهن إلّا "في إطار الحركات الاجتماعية" (ص43)، ولذلك فإنّ على المجتمع المعاصر ليس فقط أن يتغيّر على مستوى إنتاجي بل أيضا على مستوى "سيرورات إنشاء المعايير والقيم التي تميّزه" (نفسه)، أي على مستوى هويته أيضا.

2- المنهج : النقد بوصفه "إعادة بناء" تداولية كلية وليس تفكّرا ذاتيا

علينا أن نصبر هنا بحرص هابرماس على إضفاء طابع موجب وتأصيلي و سويّ على منهجه : إنّ قصده ليس "التفكيك" (deconstruction) على طريقة دريدا، حيث أنّ همّه لا ينحصر في قراءة

(6) نلاحظ أنّ المترجم العربي قد أساء فهم عبارة "sujets" الفرنسية فنقلها في معنى "أتباع"، وهو ما قاده إلى نقل عبارة "sujets libres" بكلام لا معنى هو "أتباع أحرار" ؟ (ص41-42).

نصوص ماركس على نحو استيطقي، بل "إعادة البناء" (Rekonstruktion) من حيث هي نشاط نظري موجب يعمل على "إعادة تشكيل" النظرية الماركسية في "صورة جديدة"؛ وإن اهتمامه بماركس ليس عقدياً أو نصياً أو تاريخياً، بل هو **تأصيلي** يبحث عن طريقة تمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته المادية التاريخية لنفسها "على نحو أفضل" (7)؛ وإن هذا التوجه ليس استثناءً منهجياً في تاريخ الماركسية بل هو الطريقة الايستيمولوجية "السوية" لمعالجة أي نظرية، أي إخضاعها للـ"مراجعة" و تنشيط ما "لم يُستنفذ" فيها من "طاقة تحفيزية" على التفكير.

بيد أن الجدة المنهجية لمصطلح "إعادة البناء" لا تظهر إلا إذا قارناه بالمنهج الذي ميز فلسفة الذات الحديثة، نعني منهج "التفكير الذاتي" (Selbstreflexion)؛ ففي حين أن الكتابات الأولى لهابرماس، مثل المعرفة والمصلحة (1968) و **النظرية والممارسة** (1963)، قد ظلت تراهن على تحويل داخلي لمفهوم "التفكير" (Reflexion) إلى "نقد" (Kritik) للمجتمع، فإن كتاب **بعد ماركس** قد قام على التخلي عن مصطلح "التفكير" الذي ورثه هابرماس عن تقليد المثالية الألمانية (كانط، فيشته، هيغل)، أي عن الصيغة الأخيرة من فلسفة الوعي، و الانصراف إلى بلورة خطة منهجية ما **بعد ذاتية** لأنها "إعادة بناء عقلية" لعناصر معرفية أو نظرية لم تعد ظواهر وعي بل صارت بنى رمزية أو أفعال لغوية هي التي تشد المؤسسة المعيارية لمجتمع ما. وإذا كانت فلسفة الوعي تستعمل "التفكير" للكشف عما هو "لاواع" في ما يقوله الوعي عن نفسه أو عن مجتمعه، فإن فلسفة التواصل التي ينشدها هابرماس تعول على "إعادة بناء" عناصر الصلاحية لأي خطاب حول أنفسنا أو حول العالم المعيش الذي نشارك فيه، بوصفها عناصر قابلة للنقاش لأنها ناتجة عن استعمال عمومي للعقل، وليست كشوفات هرمسية لذات سواء كانت ذات التاريخ أو ذات فرد معزول. إن رهان التفكير الذاتي هو تأسيس الحقيقة على "اليقين" الباطني الذي يملكه وعي ما عن نفسه، في حين أن "إعادة البناء" تراهن على "كونية" الحقيقة بين أعضاء الجماعة التواصلية للإنسانية الحالية.

إن منهج هابرماس **بنائي، تواصلية ونقدي** في آن: إنه بنائي لأن المعرفة بالنسبة لدى هابرماس نشاط تركيبى وإجرائي و صوري و أداتي مستقل عن إرادة الذوات المنتجة له؛ وهو تواصلية لأن بنيته ليست ذاتية بل لغوية، والعالم المعيش الذي يدرسه هو ظاهرة رمزية و تداولية و ليس تجربة خاصة بأنا معزول أو بأمة معزولة؛ وهو نقدي لأنه يرفض الانحصار في وصوف فينومينولوجية لظواهر محضة، ويريد أن يشارك في إعادة تشكيل البنى المعيارية للمجتمع الذي ينتمي إليه.

إنه بهذه المعاني مجتمعة يدافع هابرماس عن كونية المنهج الفلسفي. وهي **كونية** تأخذ عنده معنى طريفاً ألا وهو **التعدد** المبدئي للمقاربات للمسألة الواحدة باستعمال تركيبى مكثف لجملية أدوات التحليل التي توفرها مختلف العلوم الإنسانية المعاصرة، مثل علم الاجتماع الوظيفي وعلم النفس التكويني والخطاب التاريخي والانتروبولوجيا السياسية والألسنية والتحليل النفسي ونظرية التطور والبنوية، - وذلك بوصفها نشاطاً نظرياً متضافراً وليس جهوداً مفصولة عن بعضها البعض. بذلك يفسر هابرماس دلالة "إعادة البناء" بأنها تعني "الإدماج النقدي لمقاربات متوازية" (ص 65) في آن واحد.

(7) هذه العبارة سقطت في الترجمة العربية، را: Jürgen Habermas, *Après Marx* op. cit. p. 26.

3- وجه الأصالة في الكتاب: المعقولة الحديثة طاقة لم تُستنفذ بعدُ

يبدو أن الرهان العام لدى هابرماس هنا هو رسم ملامح "ماركس إيجابي". ويعني ذلك هو تخليص ماركس من وطأة تقليد نقد العقل الأداتي الذي سيطر على أعمال الجيل الأول من أعضاء مدرسة فرانكفورت، مثل هوركهايمر و أدورنو، والذي لم يفض إلا إلى التفريط في المكاسب المدنية لعصر التنوير، وحصر الفلسفة في مهمة نقد الحداثة دون القدرة على إنتاج دلالة محددة و مضامين موجبة لخطة "الحداثة المضادة" (l'anti-modernite)

أما وجه الأصالة و الابتكار في هذا التوجّه فهو يتمثل في هذا التنبيه النظري الذي يتكرر في مواضع متعددة من الكتاب: أن الدولة البورجوازية ليست "إلا أحد التحققات الممكنة" للسياسة و "أنّ بنى المعقولة التي أصبحت متاحة في العهد الحديث لم تستنفذ بعدُ وتتيح تجسيدا مؤسسيا هاما في شكل سيوررات ديمقراطية أكثر تقدما" (ص58).

ما معنى هذا التنبيه في كتاب حول ماركس ؟ - علينا أن نتذكر أن هابرماس قد قد نبّه منذ مفتتح الفصل الأول إلى أن المادية التاريخية نظرية ما تزال "طاقاتها التحفيزية لم تُستنفذ بعدُ" (ص21). وها هو يؤكد من جهة أخرى إلى أن برنامج الحداثة السياسي والعقلاني ما يزال لم يُستنفذ بعدُ. علينا ألا نرى في ذلك نزعة محافظة جديدة أو متنكرة. بل أن نأخذ ذلك بوصفه موقفا فلسفيا على قدر عال من الطرافة.

ففي حين أن جملة تقاليد الفلسفة المعاصرة يمكن أن تُردّ إلى نقد جذري للعقل سواء بوصفه عقلا أداتيا (من ماركس إلى أدورنو) أو عقلا عديميا (من نيتشه إلى فوكو)، نلاحظ أن هابرماس قد حاول صراحة وضع حدّ للنزعة السالبة للنقد المعاصر للحداثة، وتحويله من الداخل - وليس من موقف وضعي-منطقي خارجي - إلى إعادة بناء موجبة لما لم يُستنفذ بعدُ ممّا وعدت به هذه الحداثة و قالتها عن نفسها.

إنّ ما لم يُستنفذ بعدُ من برنامج الحداثة هو طاقاتها التحريرية. وهذا يعني أن علينا ألا نحصر دلالة "العقلنة" الحديثة في آليات العقل الأداتي أو الوضعي، بل يجدر بنا أن نكشف عن الوجه الآخر الموجب والطريف من مسار العقلنة (ص45).

أين بحث هابرماس عن مصادر هذا الوجه الآخر من العقلنة التي أقضت إلى رسم معالم الحداثة؟ - لقد بحث عن ذلك ضمن مجال طريف هو التمثيلات الحقوقية والأخلاقية للفرد الحديث. هذا الأمر طريف لأن المصدر التقليدي لتفسير مشكل المعقولة هو العلوم الوضعية الحديثة وليس "البنى البيداتية القائمة في اللغة" (ص44) التي تنظّم أشكال الوعي. ووجه الطرافة تحديدا هو إعادة تعريف الفرد الحديث على نحو ينقله من الصفة الاقتصادية للمالك الخاص إلى الصفة التداولية للذات المتكلمة والفاعلة. نحن نمرّ بذلك من فرد يُعرّف بالفردانية والملكية الخاصة أساسا، إلى ذات تُعرّف بالفعل الإنجازي والكلام التواصلي أساسا.

في ضوء هذا الانزياح الطريف من الملكية إلى التواصل يدعونا هابرماس إلى تفادي الخلط السائد "بين السيوريتين الخاصتين بالعقلنة، والتين تحددان التطور الاجتماعي: فإنّ عقلنة الفعل لا تقع على قوى الإنتاج فحسب، بل أيضا، وبشكل مستقل، على البنى المعيارية" (ص45)، أي على النشاط التواصلي الذي يشدّ هوية مجتمع ما. إنّ القصد هو ضرورة التفريق بين نمطين من العقلنة، أحدهما، مثل الحرب (ص47)، "استراتيجي" أو "فعل عقلي إزاء غاية ما" (zweckrational) يتعلق بالوسائل التقنية والقرارات المصاحبة لاستعمال هذه الوسائل، أما الآخر، مثل مسألة "الهوية" (ص49)، فهو "تواصلي" يقع في

مقام مستقل عن الوسائل. الأول ينمي قوى الإنتاج، في حين أن الثاني ينمي البنى البيدائية والمعيارية للأفراد (ص 45-46).

بذلك تبدو قوة هابرماس في عدم حصر العقلنة في بُعدها "القضوي" (propositionnel) السائد في النظريات العلمية، وفتحها على أبعاد أخرى لا تقل خطورة. إن الجديد هو تنسيب صلاحية العقل العلمي بالتنبيه إلى أن قاعدة الصلاحية ليس حكرًا على القضية المنطقية أو المبرهنة الرياضية، بل إن "الكلام" بعامه، من حيث هو ظاهرة اجتماعية، إنما ينطوي على أبعاد صلاحية أخرى. ففي كل فعل كلامي، أي في كل فعل اجتماعي تواصل ي توجد مقتضيات صلاحية كلية متعددة : فإلى جانب "الحقيقة" (verite)، يحصي هابرماس "الصواب" (la justesse) أو سداد الرأي الناجم عن احترام المعايير و "الصدق" (veracite) في النوايا (ص 46).

بذلك يتضح أن ظاهرة العقلنة أكثر تعقيدا من المعقولة التقنية. إذ نحن نستطيع أن نعقلن أي فعل أداتي أو استراتيجي، أي نستطيع أن نوجهه نحو غاية بواسطة سيطرة على الوسائل بالاستناد إلى "معرفة صحيحة" سواء تجريبيا أو تحليليا (ص 47)، ولكننا لا نقدر أن نعقلن الفعل التواصل، أي لا يمكننا أن نعين سلفا مسار البنى المعيارية لمجتمع ما.

فإذا فصلنا بين نوعي العقلنة، أمكن لنا أن نستعمل أحدهما للتحرر من الآخر. فإذا كانت العقلنة الاستراتيجية سيطرة تقنية على الأشياء، أو على الأشخاص بوصفهم أشياء أو أدوات، فإن العقلنة التواصلية قد تعني "إلغاء علاقات السيطرة المندمجة بصورة خفية في بنى التواصل، والتي تمنع التحكم الواعي في الصراعات، وتمنع تسوية هذه النزاعات من خلال الإجماع بوضع العراقيل أمام التواصل سواء على الصعيد النفسي أو الشخصي المشترك" (ص 48).

إن تناول هابرماس لظاهرة "العقلنة" هو محاولة قراءتها بوصفها بنى تتشكل و تتطور داخل نطاق رؤية معينة للعالم تعبر عن نفسها من خلال مؤسسات رمزية هي التي يستمد منها الأفراد والمجتمعات نمط الانتماء الذي يخصها. إن العقلنة ليست مجرد إجراءات استراتيجية بل هي من وجه آخر مخزون عملي موجب مجسد في جملة من بنى الوعي ومأسس في بنى معيارية هي الأساس التاريخي للهويات الجماعية. بذلك تكف مسألة الهوية عن تكون مشكلة عرقية أو إثنية، و تصبح بنية معيارية اتفاقية مرتبطة بأدوار اجتماعية محددة، تكونت بشكل مؤسساتي ضمن أنساق من التعلم و درجات من التطور علينا كتابة تاريخها المادي.

بيد أن أطرف نتيجة نظرية لبحث هابرماس في كتاب **بعد ماركس** إنما هي بلا شك طريقته في إعادة بناء مسائل **الشرعية** في الدولة الحديثة (الفصل الرابع). **"إن الشرعية هي قدرة نظام سياسي على أن يكون معترفاً به"** (ص 185). إن وجه الابتكار هنا هو في إيضاح المسار الداخلي لظاهرة "الشرعية" (legitimite)، على نحو ينقلها من مجرد اعتراف "قانوني" (legal) أو سياسي خاص بالدول، إلى فعل تواصل مستقل ومعقد هو ما يسميه هابرماس بعبارة "الشرعة" أو التشريع (ite-legitim) إنه ينتهي إلى التشكيك في الحصر السائد لمقولة الشرعية في وصف مجتمعات الدولة فحسب : " ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أي طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معينة من الشرعة" (ص 188).

ولكن ما هي مصادر الشرعية؟ - هنا تكمن طرفة هابرماس. إن المصدر الأساسي للشرعية هي البنى المعيارية لمجتمع ما، أي اللغة و الانتماء الإثني و التقاليد و الثقافة العقلية، وبعبارة واحدة إلى مقومات "الهوية الجماعية" (ص 190). لكنه لا يذكر هذه العناصر دفاعا عن موقف قومي، بل

بوصفها وحدها "ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع يُعرّف من خلال معايير" (نفسه) بنى عليها تطوّره التاريخي.

إنّ قيمة هذا التشخيص لا تظهر إلّا متى التزمنا بالتمييز بين مقوّمات الشرعية و أشكال بناء مؤسسات السلطة (ص191). ليست الشرعية مشكلا سلطويا خاصا بالدولة بل بنية معيارية لمجتمع ما. ربّ بنية كانت الأديان توفّر عنها "تبريرات سردية" فقدت اليوم جزء كبيرا من أدائها مع ظهور الأزمنة الحديثة بوصفها حقلا معياريا يتقوّم بظواهر غير مسبوقة مثل "العلمنة" (secularisation) والحق الطبيعي واقتصاد السوق والسيادة الحقوقية والأمة (ص200-201). إنّ الشكل الجديد للشرعية لم يعد سرديا بل صار "إجرائيا" يكمن دوره في تشكيل الدولة الحقوقية و يوجّه عملية تحويلها إلى أمة (نفسه).

بيد أنّه من أجل أنّ "العولمة" قد حدّت من "هوامش تصرف الدولة القومية" (ص206)، فإنّ مشاكل الشرعية قد صارت أكثر حدة. وليس من حلّ لها إلّا متى أفلحنا في إضفاء طابع مؤسساتي على أي شكل من النزاع حولها، وذلك من خلال مأسسة المعارضة و تقعيد سيرورة الشرعنة و تشريك المواطنين في بناء الشرعية (ص203).

لذلك فإنّ "الفضح الماركسي" للتبرير لا يكفي (ص205)، كما أنّ الحلول التي تقدمها الدولة-الأمة هي أيضا بلا تأثير ؛ إنّ فقدان الشرعية يظلّ خطرا محدقا (ص207). ولذلك فإنّ التفكير السياسي مدعوّ دوما إلى البحث عن شروط أكثر وجاهة لأنظمة "التبرير" التي تتأسس عليها كل عملية شرعنة ، إذ ليست الشرعنة غير نظام التبرير الخاص بمجتمع ما (ص215-216).

4- تقويم عام : التباسات هابرماس

يعبّر هابرماس عن الفكرة العامة للكتاب بقوله : "إنّي أريد الدفاع عن الأطروحة التي تقول بأنّ تطوّر البنى المعيارية هو الذي يفتح الطريق أمام التطوّر الاجتماعي، باعتبار أنّ مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تستتبع أشكالا جديدة للاندماج الاجتماعي" (ص49).

بيد أنّ هذا الزعم النظري هو أبعد ما يكون عن التخلّي عن ماركس (ص49 و 51). إنّهُ فقط إعادة توزيع دلالية لعبارة "المادية التاريخية" : فطرح هابرماس يريد أن يبقى "ماديا" طالما يتعلق الأمر بتحليل المشاكل التي تضع نمط الإنتاج في أزمة، لكنّه، في مقابل ذلك، يفضل أن يكون "تاريخيا" بقدر ما يحتاج إلى فهم تطوّرات المجتمع تحت تأثير "بنى جديدة للوعي" هي التي تتحكم في "رؤى العالم" المحركة للقوى الاجتماعية، أي لقوى الإنتاج و السلطة.

- هذا الازدواج في تفكير هابرماس، أي في منهج "إعادة البناء"، هو الذي يثير مجموعة من الالتباسات.

إنّ هابرماس يريد أن يكون ناقدًا للحدّثة في تقليد ماركس، لكنّه يحرص أيضا على أن يظلّ وريثا شرعيا لمكاسب فلسفة الذات في أثر كانط. وهو ينقد المجتمع البورجوازي، مثل الماركسيين، لكنّه يدعوهم إلى أخذ الحق الطبيعي الحديث بما قال من حريات و حقوق للمواكن الكوني. وهو يستعمل مفهوم علاقات الإنتاج لكنّه ينزاح به إلى البنى المعيارية للهوية بوصفها علاقات إنتاج جديدة. وهو ينخرط في نقاش حاد حول بنى الهوية الحديثة لكنّه يحرص على قراءتها بشكل دارويني يجرّدها من كلّ مضمون قومي.

وهو يدافع، من جهة، عن "أولية بنى الوعي في المجتمع بالنسبة إلى بنى الوعي لدى الفرد"، ومن جهة يقرّ

بأنّ الذي يتعلّم هم الأفراد، وليس المجتمعات، إذ "لا تتعلّم" المجتمعات إلا بشكل مجازي" (ص50). وهو يتمسك بأن ظاهرة العقلنة هي مقوم الحادثة، لكنه يصرف جهده إلى استكمال "نقد العقل الأدتي" بنحو من "نقد العقل التواصلّي" الذي يتخفى داخل بنى المعقولية الحديثة. إنّهُ يؤمن بالاشتراكية لكنّه يقدمها بوصفها صيغة أخرى من الشعار "الكوسموبوليتيقي" للقرن الثامن عشر، ويحكم عليها بأنّها "برنامج" مستقبلي وليست واقعا تاريخيا.

إنّه يرفض الصيغة الليبرالية من الحادثة لأنّها سقطت في موقف كليي من المكاسب الحقوقية للفرد الحديث، حيث أفرغتها من محتواها تحت وطأة وضعية حقوقية حادة، لكنّه لا يقبل الانخراط في قطار ما بعد الحادثة لأنّه لا يعدو أن يكون عنده ضربا من النزعة المحافظة الجديدة. إنّهُ يتراجع إلى فلسفة الأنا الحديثة لكنّه لا يهتمّ منها سوى البنى الكلية لفكرة الذات الحديثة بوصفها مكاسب معيارية للحادثة وليس بوصفها تجربة متعالية للوعي الفردي في حميميته المعيشة.

لذلك يبقى تصوّر هابرماس لدور الفلسفة (الفصل الخامس) غامضا. فعلاوة على أنّ ماركس و تلاميذه لم يولوا اهتماما حاسما لدلالة الفلسفة التي يحتاجون إليها (ص221-222)، فإنّ هابرماس، الذي يواصل تعريف الفلسفة بأنّها "تفكير نقدي" هو "الأكثر راديكالية في أيّ زمن"، لا يقترح علينا آخر المطاف غير بلورة "ماركسية غير دغمائية" (ص228) بلا ملامح خاصة. وهو ما يترجمه هابرماس في الدور الثلاثي التالي: 1- أن تناضل الفلسفة لكي تبقى "الممثل" الأكبر للنزعة الكونية للتفكير البشري رغم التجزؤ الحاصل جرّاء التعدد المشط للعلوم؛ 2- أن مهمّة الفلسفة هي "تأويل النفس و الدفاع عن النفس" (ص229)، وعدم الإفراط في نقد المركزية الأوروبية لأنّ ذلك لا يبرّر مهاجمة أسس التفكير و أنماط الحياة الغربية لأنّ هذه الأسس و الأنماط "كونية تقع ما وراء الحدود الحضارية" (ص229)؛ 3- أن المهمّة الأنبل للفلسفة هي نقد كلّ شكل من الموضوعانية و كلّ استقلالية ايديولوجية و كلّ نزعة إطلاعية، لأنّ النقد هو العنصر الوحيد الذي يشكّل هوية المجتمع الحديث، ولكن دون السقوط في أيّ هوية خصوصية أو محلية (ص229).

إنّ دور الفلسفة إذن ايبستيمولوجي و تأويلي و نقدي في آن. لكنّ هذا التعدد الداخلي من شأنه أن يهدد صلاحية الخطاب الفلسفي فهو بالنسبة للعلوم غير علمي و بالنسبة إلى تأويلية الذات الغربية هو إثنيني-مركزي و بالنسبة إلى نقد الايديولوجيات هو صادر عن بنى معيارية محددة سلفا. ولذلك فدور الفلسفة يبقى غامضا.

أمّا ما يثير حفيظة القارئ غير الغربي و بخاصة العربي الإسلامي فهو بلا ريب سكوته عن دور الثقافات الأخرى في تشكيل وعي الإنسانية الحديثة، برغم بعض الإشارات أو التحفظات (ص42 وخاصة ص229). - إنّ معيارية المجتمع التي يفكر بها مثل بيدّانية اللغة التي يتحرك ضمنها هي مشكل خاص بالمجتمعات "الغربية" فحسب، وليست قاسما مشتركا لأعضاء الإنسانية الحالية. من أجل ذلك هو لا يعرض للثقافة الإسلامية مثلا إلا في معرض تشخيص سلبي للصعوبة المزدوجة التي ترهق كلّ تاريخ كوني للإنسانية: فهو إمّا بحث عن "نزعة مقارنة تيبولوجية تدرس البنى العامة" كما في أعمال ماكس فيبر، أو "كتابة تاريخية تضع لنفسها حدودا مكانية-زمانية لتحليل بعض الثقافات فحسب" مثل أعمال المؤرخين الإسلامويين الغربيين (ص124). إنّ الآخر الثقافي لا يمكن أن يظهر عنده إلا في دراسات مقارنة أو دراسات ثقافية قطاعية؛ إنّهُ ليس جزء منهجيا من إشكالية المجتمع الحديث بما هو كذلك. وبرغم أنّ هابرماس يدعو هؤلاء المؤرخين إلى الانتقال من النزعة المقارنة بين الثقافات إلى النظرة التطورية للنوع البشري، فهو يقيم خطته على التمييز بين البحث التاريخي الذي له "وظيفة

أداتية" و بين الخطاب التاريخي الذي هو "صيغة سردية" و "بنية حكاية" لا يمكن للمؤرخ التخلي عنها، وينتهي إلى الارتياح من إمكانية تطبيق نظرية التطور في فهم الخطاب التاريخي (ص124-127). إنه لا يعرف مرجعا آخر للخطاب التاريخي غير الإطار "السردى" أي المرجع التأويلي و الفينومينولوجي و الرمزي و اللغوي للمؤرخ، من جهة ما هو محكوم سلفا بجملة من "البنى البيداتية" (ذوات قادرة على الكلام و الفعل) و "البنى المعيارية" (مؤسسات ومعايير وقيم) و "البنى الذاتية" (تأويلات ومقاصد) (ص128). ههنا " لا تؤخذ التقاليد الثقافية بالإضافة إلى ذلك لذاتها من منظور تاريخ الأفكار، بل هي تُفحص من زاوية وظائفها الخفية" (ص136).

وعلى ذلك فإن هذا الكتاب لا يشير هذا القدر من الالتباس إلا لأن هابرماس قد أفلح إلى حد كبير ليس فقط في إثارة المفاسل الأكثر خطورة من الوعي الذاتي الذي تحمله الحداثة الغربية عن نفسها، ولكن أيضا في رسم معالم النقاش الذي يجدر بغير الغربيين أن يشرعوا في بلورته حول أنفسهم وحول تاريخهم الحديث.